

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Intégrer la divergence? Population et peuples(s), développement et histoire(s)

Brackelaire, Jean-Luc

Published in:

Intégrer population et développement

Publication date:

1993

Document Version

le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Brackelaire, J-L 1993, Intégrer la divergence? Population et peuples(s), développement et histoire(s). Dans *Intégrer population et développement : Actes de la Chaire Quetelet 1990*. L'Harmattan-Académia, Paris-Louvain-la-Neuve, p. 103-115.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Intégrer la divergence ? Population et peuple(s), développement et histoire(s)

Jean-Luc BRACKELAIRE

*Faculté de Psychologie-Université Catholique de Louvain
Louvain-la-Neuve, Belgique*

Interroger le concept "Intégrer population et développement", ce sera pour moi, sinon le dévoyer délibérément, en tout cas le faire jouer dans le sens de ce que je crois pouvoir être une de ses directions significatives. Cela suppose que je ne donne pas priorité au passé du concept, à ses "origines", mais plutôt que j'essaye, tout en reconnaissant le caractère contraignant de son passé, d'en faire maintenant autre chose, c'est-à-dire de l'ouvrir vers une autre possibilité de sens, en me plaçant avec vous à son origine. Il s'agira du même coup de situer les acteurs eux-mêmes — quels qu'ils soient — à l'origine non pas de ce concept mais du processus social dont il rend compte. L'idée que je vais développer est en effet que, politiquement, les gens, les groupes — quelle qu'en soit la taille — visent toujours désespérément une intégration d'eux-mêmes aux autres ou des autres à eux ; je dis "désespérément", non pas que cette intégration n'ait jamais aucune réalité, mais au sens où elle est toujours fuyante, contestée et sans cesse relancée sur de nouvelles bases, fondée qu'elle est sur la singularité, par définition conflictuelle, de chacune des parties qu'elle engage.

Mon questionnement suivra deux étapes : j'interrogerai d'abord la nature de la population et du développement pour aborder ensuite le processus social de l'intégration.

I. La nature de la population et du développement

a) Entre logos et nomos

Je commencerai par souligner la *dissociation* du logos et du nomos, autrement dit du langage et de la vie sociale ou encore de la pensée et de l'histoire. Entre ces deux plans de la réalité humaine, celui du savoir et celui de l'être, il y a l'écart qui sépare la *conceptualisation*, en termes de "population", de "développement" ou de leur "intégration", par exemple, des *processus sociaux* en tant que tels, que ces concepts cherchent à désigner.

Bien entendu, comme l'indique cet exemple, *les deux plans se recoupent* mutuellement, dans un deuxième temps méthodologique : et de la même façon que *le savoir peut porter sur la vie sociale*, celle-ci consiste notamment dans le partage de *la langue*. Entendons bien aussi qu'à ce niveau parler du social est autant l'apanage de M. Dupont que des spécialistes des sciences sociales, et que la langue en question, comme aspect du processus de convergence politique, n'est pas seulement le propre d'une nation ou de ce qu'on appelle une "ethnie", mais aussi bien d'un groupe villageois, familial ou "scientifique".

Ce recoupement du logos et du nomos nous fait en effet déboucher sur la question des *disciplines* "scientifiques", de la démographie, de l'économie et de la sociologie, par exemple. Selon nous, elles ressortissent fondamentalement à *l'organisation sociale*. Elles sont affaire de métier, c'est-à-dire de responsabilité, et de convention. Bien sûr, leur particularité est de relever de l'organisation sociale *du savoir*, et d'un savoir obtenu "scientifiquement", et c'est d'abord dans ce champ que leurs interventions ont leur portée spécifiquement politique, quelle que soit l'utilisation qui en est faite dans d'autres champs de la réalité sociale, ceux de la planification ou de l'"action". Mais ces disciplines se particularisent encore en ce que *leur objet est justement un aspect de la vie sociale* ou en tout cas des phénomènes humains.

J'invite ainsi à distinguer la dynamique propre de cet objet social, de celle, sociale aussi, des disciplines qui se le partagent, et de celle, langagière, de leurs concepts. "Intégrer population et développement", ce n'est pas simplement "intégrer démographie et économie", ni uniquement "intégrer les variables démographiques dans les programmes de développement économique", mais ce n'est pas non plus seulement une proposition formulée par un représentant de ces disciplines que d'autres auraient pour charge de "réaliser", à propos d'une réalité humaine dont la seule rationalité serait celle élaborée conceptuellement à son propos. Non, ce concept désigne et engage une réalité qui a sa *rationalité propre* au niveau même des acteurs ; et il importe épistémologiquement de se demander si l'on se donne vraiment les moyens de la formuler.

La question posée est celle du statut proprement humain de l'objet dont parle ce concept et de l'aptitude du concept à en rendre compte, pour autant bien sûr qu'il y prétende, fût-ce implicitement, ce que je

crois. Placer l'intégration du côté des acteurs, c'est en effet leur reconnaître une *socio-nomie*, c'est-à-dire une pratique sociale, qui est ce qu'elle est d'une façon indépendante à la limite de ce qu'en dit la sociologie. Mais c'est aussi s'interroger sur le statut de la "population" et du "développement" en rapport avec ce niveau culturel, c'est-à-dire spécifiquement humain, de la réalité sociale et sur l'aptitude de leur concept à s'y référer.

b) Des concepts "naturels"...

Or, il me semble que les concepts de *population* et de *développement* sont *naturels*, ou plutôt renvoient à une réalité naturelle, d'une double façon.

D'abord en ce qu'ils attestent un point de vue qui est celui des *sciences de la nature*. La population ne tend-elle pas en effet à être posée massivement comme une réalité, fût-elle mouvante, extrinsèque aux gens qui la composent et que les "scientifiques" abordent du dehors, comme les "politiques", même en intervenant sur elle ? Et n'en va-t-il pas de même du développement, quand il est présenté comme étant de l'ordre des faits, comme un phénomène qui a ses lois naturelles, extérieures en quelque sorte aux gens qu'il implique, et que l'on peut donc étudier ou orienter sans poser cette implication ? Ces concepts nous mettent face à des réalités naturelles dont la complexité est solidaire de la pluralité des objets que l'on y découvre, c'est-à-dire des points de vue que l'on ouvre sur elles et que l'on élabore, articule et concilie systématiquement.

Mais ils sont également naturels dans une autre optique. En effet, si on adopte une perspective de *science humaine*, c'est-à-dire d'une science qui postule et tente de formaliser un *objet dont la spécificité est justement d'être auto-formalisé*, une science donc qui reconnaît que l'homme structure lui-même sa réalité, sociale en l'occurrence, dans cette perspective ces concepts sont encore à situer du côté de la nature.

J'avais que l'objet d'une science humaine est auto-formalisé. Qu'est-ce à dire ? Que l'homme formalise lui-même le monde, sur tous les plans : le langage, mais aussi bien la société, le droit ou encore la "technique" supposent une analyse formelle de la nature. Son savoir, par exemple, ne se réduit pas à la perception ou la représentation naturelle mais est d'emblée de l'ordre du signe et débouche sur la pensée, parce qu'il est médiatisé par une structure grammaticale ou logique ; de la même façon, son faire ne se limite pas à la mise en forme gestuelle ou l'instrumentation, mais ressortit à l'outil qui permet le travail ou l'art, au sens du savoir faire, par la médiation de sa capacité proprement technique. Il y a là une abstraction qui fait que l'homme ne colle pas à sa conscience ni à sa conduite.

De manière analogue, il ne colle pas tout à fait à sa condition, à ce qu'il est et à ce qu'on le fait être. Le sociologue a affaire à une réalité qui est toujours déjà et sans cesse à nouveau organisée du dedans par

les acteurs, socio-nomiquement. Ils ne sont jamais simplement pris et engagés dans la vie sociale, aussi contraignante soit-elle, mais se situent d'abord implicitement eux-mêmes en définissant toujours par distinction leur(s) appartenance(s) (*leur identité*) et leur(s) obligation(s) (*leur responsabilité*) par rapport à la partie adverse ou aux autres parties engagées. Entendons bien qu'il ne s'agit pas ici fondamentalement de langage, même s'il peut être impliqué à titre de contenu, mais de *prise de position sociale*. L'acteur social n'est ce qu'il est que de pouvoir d'abord sortir de la situation et des multiples attributions naturelles ou naturalisées qui pèsent sur lui, pour en diverger et chercher alors à délimiter son rôle et sa fonction.

La sociologie rend compte et part de cette *singularité* que l'homme introduit dans la nature et qui lui fait rompre avec elle sans qu'il parvienne bien sûr à y échapper mais bien à la transformer du dedans. Autrement dit, elle montre que pas plus que la personne ne se réduit au corps ou au sujet biologique, la société ne se ramène à l'espèce. Corps et espèce ne sont d'ailleurs ce qu'ils sont, chez l'homme, que parce qu'il fait rupture avec eux. Ce qui caractérise ce processus par définition continu, toujours en devenir, qu'est l'espèce, c'est l'articulation de la sexualité et de la reproduction, que l'on entendra dans un sens beaucoup plus large qu'à l'habitude, respectivement comme rapport entre congénères et prise en charge d'une génération par l'autre. De ce double lien naturel, l'homme fait un rapport social. Ce ne sont pas en effet cette complémentarité des sexes et cet assujettissement unilatéral qui fondent notre socialité. Chez l'homme, ces processus deviennent respectivement un *principe de lien social*, c'est-à-dire d'identité, par différence et par segmentation par rapport à l'autre, bref un principe d'appartenance, et un *principe de prestation sociale*, c'est-à-dire de responsabilité, par distinction et par contraste avec autrui, bref un principe d'obligation. De quelque groupe qu'il s'agisse, dût-il se limiter à un seul sujet, et donc de la façon la plus diverse, l'homme se pose toujours le problème *ethnique* de se définir par rapport à l'autre, simultanément sur les deux faces évoquées : en termes de statuts et de devoirs respectifs, pour tenter alors *politiquement* d'interagir ou plutôt de négocier sa relation sociale avec lui.

Sous cet angle même, disais-je, population et développement sont encore du côté de la nature, non, évidemment, qu'ils ne soient pas déterminés socialement, mais parce que les processus eux-mêmes auxquels ils renvoient sont d'ordre naturel, en deçà de la détermination sociale qui est en jeu à travers eux et qu'ils révèlent. Comme telle, la population ne tient-elle pas en effet fondamentalement aux principes naturels de la sexuation et de la génération ? A son niveau propre, elle ne suppose pas en tout cas une définition de soi et de l'autre, ni que s'établisse du contrat. Et le développement ne s'aligne-t-il pas dans son principe sur la continuité du devenir naturel ? La place du conflit et donc de la relativité qui est à l'origine de l'engagement social de chacune des parties

en présence, semblent de fait lui échapper¹. Je précise que ma préoccupation n'est pas ainsi d'évacuer ni d'escamoter la réalité sociale de la population et du développement, mais de les situer par rapport à ce qui fait la socialité propre des acteurs. Population et développement apparaissent ainsi dans leur spécificité naturelle.

c) ... ou politiques ?

Mais en tant qu'ils sont repris dans la pratique sociale, ces concepts sont politiques. La question qui se pose est celle-ci : *que devient l'autre — ou soi-même — dont on parle en termes de population et de développement ?* Le risque, en partie inévitable, est en effet de *naturaliser le social*, de faire comme si toute situation de la vie sociale n'était pas "ethniquement" — et donc conflictuellement — structurée par chacune des parties en présence ; or, *cette naturalisation est un processus politique*. De fait, les acteurs tendent toujours politiquement à nier leur divergence radicale, en se confrontant avec l'autre : qu'ils se ferment sur leur position ou s'ouvrent à celle de l'autre, ou encore célèbrent ensemble leurs positions respectives, il s'agit toujours de convergence. Ce processus est évidemment le fait aussi de cette catégorie particulière d'acteurs

— qui nous occupera dans ce paragraphe — qu'est celle des spécialistes des sciences sociales, quand ils font comme si parler de la population et du développement, ou intervenir sur eux, n'engageait pas implicitement des *figures de soi et de l'autre*.

Or, lorsqu'on ne pose pas explicitement dans leur naturalité la population et le développement, et lorsqu'on ne reconnaît pas que ces processus naturels sont par ailleurs, au-delà et au travers de cette naturalité, structurés culturellement et donc diversement par les acteurs qui les composent, autrement dit lorsqu'on rabat ces acteurs sur ces processus, cela n'est pas sans conséquences. Je vais tenter de l'illustrer au niveau où nous nous situons dans ce paragraphe.

La population tend à apparaître comme une réalité sans contrôle et à contrôler du dehors. Extérieure à nous, sa dynamique propre nous échappe ou risque toujours de nous échapper. Qu'elle puisse exploser, déborder, être contenue ou chuter, indique bien qu'elle est *mise du côté de la nature*. Ce qui est bien sûr vrai, d'un certain point de vue ; il y a là un phénomène naturel complexe. Mais ce que je veux souligner, c'est que cette nature est d'abord une figure de notre altérité. Et une figure ignorée dans la mesure exacte où l'est la singularité des gens qu'elle re-

1. Pour une analyse de certains tenants et aboutissants de cette idée, je renvoie à CASTORIADIS, Cornelius, *Réflexions sur le «développement» et la «rationalité»*, *Esprit*, 5, mai 1976, pp. 897-920, repris dans *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, pp. 131-174, où il montre comment le «développement», par-delà mais à travers le processus naturel qu'il évoque, doit être saisi comme une signification imaginaire sociale, visée que nous rejoignons dans le paragraphe suivant.

couvre. Car l'idée de la population nie leur(s) façon(s) propre(s) d'organiser socialement la sexualité et la génération, c'est-à-dire de les structurer selon leurs modes de mariage et de filiation, ou plus largement, de rapport à l'autre et de responsabilité. C'est en ce sens que la population est ou risque d'être politiquement naturalisée, ou que son caractère naturel sert d'alibi à une naturalisation politique des acteurs. Autrement dit, nous sommes la culture tandis que la population, avec tout ce qu'elle comporte — et ceux qu'elle emporte — c'est la nature.

Le développement viendrait lui après une enfance difficile. Plus exactement : *le sous-développement se présente comme l'enfant difficile du développement*. Le pays, la région ou le groupe "en voie de développement" doit s'imprégner de façons de penser, d'agir et de décider, bref d'une manière d'être qui lui vient d'ailleurs, des autres, du monde développé. Or cette imprégnation et la position de dépendance qu'elle suppose sont le propre de l'enfant. Et la façon de présenter le développement comme un processus qui, pour n'être pas sans obstacles ni sans exigences, est cependant nécessaire, voire inévitable, bref qui s'inscrit dans l'ordre des choses, cette présentation recouvre celle qui est faite de l'enfance ou du développement de l'enfant comme un processus naturel. Il y a là une espèce de "psychologisation" consistant à rabattre un processus social sur un phénomène naturel. Mais cette psychologisation n'est pas où on le croit. Elle n'est pas dans le rapport établi entre le développement "collectif" d'une société, dont on parle en sciences sociales, et celui "individuel" de l'enfant, dont s'occupe la psychologie génétique. Elle est, dans les deux cas, dans le fait d'*oblitérer le rapport social que nous établissons avec l'autre partie*, de faire comme s'il n'y avait rien là que de naturel. L'enfance a évidemment ses conditions naturelles — seul niveau où on peut parler de développement — mais c'est fondamentalement un processus social, car ce qui définit l'enfant, à la différence du petit, c'est d'être engagé dans *l'histoire des autres*, de ceux qui le prennent sous leur tutelle et dont il s'imprègne de la culture, avant de pouvoir l'assumer lui-même autour de l'adolescence. C'est un processus social parce qu'il engage "définitoirement" la responsabilité de ceux qui occupent la position de parents. Toute question d'âge mise à part, l'enfance doit alors être saisie, structurellement, comme cette dimension de notre vie sociale avec laquelle nous ne cessons de nous expliquer pour en faire à chaque fois de l'histoire². Pour se définir socialement, les acteurs partent toujours d'une culture antérieure, de ce qui les précède et dont ils participent, pour tenter d'en faire historiquement autre chose. C'est à ce niveau que le rapport s'établit entre le développement dont on parle ici et celui qui serait soi-disant le propre de l'enfance. On voit que le terme de "psychologisation" — comme celui d'"individualisation" — est mal approprié : il s'agit en fait d'une *naturalisation*, et elle

2. Cf. QUENTEL, Jean-Claude, *Le concept d'enfant : problèmes de genèse et d'histoire*, thèse de doctorat d'Etat, Université de Haute Bretagne, Rennes, 1989, et *Le concept d'enfant ou l'enfant, dimension de la personne*, *Anthropologiques*, 2, Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, 1989, pp. 261-272.

est d'ordre politique. Comme l'enfance, le sous-développement est une figure de notre altérité, que l'on naturalise politiquement. Infantiliser l'autre partie n'est pas seulement une chose politiquement des plus banales, c'est plus précisément une tendance permanente de la vie sociale. Cela revient, dans notre rapport social avec l'autre, à "*sur-naturaliser*" *notre propre culture*, à en faire le terme nécessaire d'un devenir naturel que l'autre a donc encore à parcourir en suivant notre exemple. Il n'est pas au bout de ses peines. Pour le ou plutôt les mondes développés, le sous-développement n'a-t-il pas été et n'est-il pas encore une manière de continuer à être ce qu'ils sont, à durer historiquement, en projetant ou mieux *en exportant leur propre conflit*, c'est-à-dire en appliquant ailleurs ce qu'ils nient chez eux, ou, en d'autres mots encore, en ramenant les autres à n'être que ce qu'eux ne sont pas ou plus, des mineurs³, et en les obligeant alors à se modeler sur eux, comme si c'était "naturel" ?

Si cette enfance est difficile, ce n'est dès lors pas tant par le trajet à parcourir que par ce qu'il nie ou rejette : le malentendu, c'est-à-dire le conflit ou encore la singularité "ethnique" qui, pour chacun des acteurs, est paradoxalement à l'origine de leur transaction sociale et qui fait que *l'autre vit quand même toujours une histoire différente*. Même lorsqu'il est amené à entrer dans la nôtre, par exemple, et qu'il s'y engage lui-même, c'est inévitablement sur la base de ses différences culturelles antérieures et, à l'autre bout, dans la perspective d'en faire lui-même historiquement quelque chose de propre, à sa façon, c'est-à-dire en se contestant et en la contestant toujours à nouveau.

II. Intégrer et s'intégrer : les visées politiques d'un peuple pour faire son histoire

On est ainsi passé du niveau des disciplines des sciences sociales intéressées au développement à celui des acteurs engagés dans le processus social du développement. Il en ressort que les concepts de population et de développement participent des tentatives politiques de résoudre le conflit. Or, celui-ci est fondateur⁴.

3. Comme le dénonçait, en 1970, M. I. Pereira de Queiroz à la suite de M. Leenhardt (PEREIRA de QUEIROZ, Maria Isaura, Préface à LEENHARDT, Maurice, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971, p. 27).

4. Je m'orienterai ici à partir de deux séminaires inédits de l'épistémologue rennais GAGNEPAIN, Jean, *Tiers-Monde ou Tiers-Etat* (26 janvier 1989) et *Sans culottes et ci-devants* (2 février 1989). Pour une présentation générale de la pensée sociologique de cet auteur, je renvoie au chapitre 3 de son ouvrage : *Du vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. Vol. II : De la personne, De la norme, Livre et Communication*, Paris, 1991.

a) *Le conflit insoluble*

Que chacun des acteurs soit d'abord auteur, c'est-à-dire se définisse implicitement dans sa singularité ethnique, par pure divergence avec l'autre, à la fois en ce qui concerne son appartenance ou son état social et sa mission ou sa responsabilité sociale : voilà le conflit. Il est au fondement du contrat, entendons : il y oblige. On y verra socio-logiquement les deux moments contradictoires de toute transaction sociale. Dans le deuxième temps en effet, celui du contrat, les parties en présence convergent politiquement pour établir leurs appartenances et leurs responsabilités réciproques. Il y a là une dialectique sociale spécifiquement humaine qui fait, disais-je, que les acteurs ne collent jamais tout à fait à leur situation sociale mais sont sans cesse occupés à y échapper pour s'y renouveler historiquement. Epistémologiquement, un grave problème se pose chaque fois que l'on confond ce principe formel de divergence avec son contenu historique. On fait alors comme si une configuration sociale historique pouvait en finir avec un conflit, qui est en vérité pour les acteurs à l'origine de leurs engagements sociaux. C'est faire disparaître l'ethnique sous le politique. Mais si ce problème se pose pour nous sociologiquement, c'est sous la pression de son occurrence socio-nomique : il se pose en effet d'abord au niveau des processus sociaux eux-mêmes.

Le sous-développement n'en est-il pas une illustration? Comme le terme de "Tiers-Monde" l'indiquait bien, il renvoie au *reste* de la division du monde par les deux grands, et par là, à la non-reconnaissance de son statut et de son rôle d'acteur social, c'est-à-dire de sa singularité dans ce nouveau système ainsi que de son essentielle pluralité interne. Qu'un système social n'englobe pas la totalité d'un groupe, qu'il y ait donc un *reste*, est chose bien connue. On pense aux parias indiens, à la plèbe romaine, à la canaille du moyen-âge, aux masses ou aux prolétaires, etc., tous concepts, notons-le, qui nous renvoient en dehors de la culture, du côté de la nature. Mais il convient de relever maintenant que cela tient au principe de divergence, de distinction, de classification ; c'est sa constance qui explique que la "lutte des classes" ou la négociation sociale n'est pas positivable, c'est-à-dire ne se résorbe pas dans une configuration historique donnée, toujours passagère. Il y a toujours un *reste* parce que les acteurs sociaux, en tant qu'humains, se divisent, se définissent et s'organisent par opposition, se répartissent. L'accord qui établit l'alliance de deux factions scelle en même temps leur discordance commune d'une troisième. Dans un système social qui ne met plus en présence des états (comme celui qu'est venu bouleverser ce qu'on a appelé le Tiers-Etat) mais des mondes, fondés chacun sur son idéologie universaliste, le tiers exclu est aussi mondial. Il reçoit son être et son devoir être de cette exclusion. Voilà l'*exportation du conflit* que j'ai évoquée plus haut. La différence que les deux grands ont niée en s'installant dans la coexistence pacifique, entendons dans la paix armée, et en jouant à se ressembler, est exportée hors de leurs frontières. Cette opé-

ration politique voudrait résoudre le conflit social constitutif aussi bien de chacun des deux mondes que du système qu'ils composent ensemble. Comme si démocraties et pays communistes pouvaient résoudre le clivage social. Le tiers-monde résulte d'abord de cette tentative. Dire qu'il est notre création, c'est dire que sa réalité n'est autre que celle de rassembler des peuples parfaitement hétérogènes qui ont en commun d'être tous rejetés de notre histoire. Et les exclure de notre histoire pour les forcer ou les aider ensuite à y entrer, au nom d'un développement qui a chez nous la portée d'un mythe d'origine⁵, c'est leur refuser l'histoire tout court.

Pris comme facteurs de notre croissance et frustrés de leur histoire, placés dans nos zones d'influence comme si nos systèmes sociaux étaient simplement exportables et nullement solidaires d'une histoire spécifique, comment les pays en développement pouvaient-ils revendiquer leur *reconnaissance*, leur dignité — car c'est de cela qu'il s'agit — autrement que dans les termes nouveaux du système qui leur était imposé, c'est-à-dire en particulier en termes de richesse et de travail, dans leur sens monnayable ? Il arrive qu'on en tire argument pour démontrer qu'ils ont des besoins qu'on leur a en fait forgés, ou qu'on leur donne généreusement ce qu'on les a en vérité amenés à chercher. C'est particulièrement vrai des élites locales, façonnées à notre image mais souvent peu perméables aux problèmes des peuples qu'elles dirigent. Peut-on cependant se limiter à considérer ces acteurs comme reflets de notre histoire, en négatif ou en progression positive ? Leur inscription dans notre histoire est certes évidente et les retours en arrière purement nostalgiques. Mais il ne faudrait pas nier ou manquer leur capacité ou leurs tentatives de divergence au sein même de ce nouveau système, qu'ils ont en outre déjà "reçu" chacun à sa manière, au-delà et au travers des formes qu'a prises et continue à prendre son imposition. Que ce soit en les exploitant ou en leur venant en aide et en les assistant, ne court-on pas en effet toujours le risque de récuser encore leur(s) histoire(s) ? La question est de voir à chaque fois dans quelle mesure responsabilité leur est rendue et notre rôle, réciproquement, négocié, délimité. Car il n'est pas de gens, pas de peuples sans frontières, comme les notions de population et de développement, à elles seules, risquent de le laisser entendre. Ces frontières, de types multiples, tiennent au conflit : elles sont le résultat historique, toujours provisoire, dût-il durer, des négociations entre des parties impliquées ethniquement et politiquement les unes vis-à-vis des autres. Le conflit, en somme, est insoluble, car il est "définitoire" de l'homme. En l'exportant dans ce tiers exclu ou encore ce bouc émissaire qu'aura été et qu'est encore le monde en développement, nos sociétés cherchaient illusoirement à le nier chez elles en même temps qu'elles le récusaient chez les autres. Or, il est permanent et, avec lui, le changement et la contestation du change-

5. BARÉ, Jean-François, Pour une anthropologie du développement économique, *Etudes Rurales*, n° 105-106, janv.-juin 1987, (sur L'anthropologie et le développement), pp. 267-298.

ment.

b) La révolution permanente

En d'autres mots, aucun changement historique, aucun nouveau système social n'aboutissent véritablement. Ils ne font jamais place à tous les acteurs — d'une façon qui serait littéralement républicaine — ni même à la totalité de chacun d'eux en particulier. Il y a toujours un reste et la révolution est permanente. Elle est permanente parce que l'est le principe de divergence, et notamment — en matière d'appartenance — *la classe*, à condition qu'on l'entende comme principe de classification ethnique, de différenciation de statut, et qu'on ne la confonde pas avec telle ou telle de ses figures historiques : le contenu est particulier et passager, mais le principe formel, définitoire de l'homme, est général. Comment tel peuple ou tel pays sur la route du développement pourrait-il donc tenir simplement la place qu'on lui attribue ou que, pris dans nos mythes et idéologies, il s'attribue éventuellement lui-même ? Ce serait croire qu'il existe pour lui une société définitive, pure, qu'il partage avec le monde développé et qui ne se repère que par rapport à elle-même. Voilà le mythe et l'idéologie. Tout se passe comme si l'autre n'avait pas ses propres repères et comme si une société n'était pas toujours hybride et porteuse de sa propre exclusion, de son propre refus.

Or les gens ne cessent de se repérer par rapport à leur passé et de viser un autre avenir. Le passé, c'est tout ce qui précède, fût-ce immédiatement, leur contestation actuelle, leur action sociale. C'est le monde de leurs pères, dont ils sont naturellement imprégnés, mais c'est aussi celui de leurs pairs, celui qu'ils partagent quotidiennement avec leurs contemporains, même s'ils sont en quelque façon étrangers ou dominants, et vis-à-vis duquel ils prennent maintenant position en en divergeant du dedans. Pratiquement, socio-nomiquement, le "sens de l'histoire" n'est donc pas naturel : les acteurs cherchent toujours à se démarquer culturellement de leur passé. Et celui-ci, même refusé, n'en cesse bien sûr pas moins de les contraindre. Il convient en effet de récuser cette idée, héritée de la révolution française, selon laquelle il est socialement possible de faire fi du passé et de commencer à zéro une société cette fois pure et définitive. Il n'y a *que des sociétés hybrides et momentanées* parce que chacun des acteurs qui composent ces sociétés — et notamment ceux qui en sont exclus — doit bien vivre avec les autres, pères et pairs, malgré les différences qu'il ne cesse de créer précisément par rapport à eux. Dans les villages où j'ai habité et que j'ai étudiés dans le nord-est du Brésil, villages côtiers d'anciens pêcheurs et polyculteurs aujourd'hui sous l'empire de la villégiature citadine, le style nouveau des maisons des villageois — comme d'ailleurs leur disposition spatiale — révèle par son hybridisme, ici plus manifeste qu'ailleurs, le conflit qu'ils instituent eux-mêmes et vis-à-vis de leurs références "traditionnelles" et vis-à-vis de celles, "modernes", du nouveau système auquel ils participent et dont les estivants sont leurs échantil-

lons les plus présents⁶. En d'autres mots, les maisons des villageois ne sont pas simplement à mi-chemin entre celles de leurs parents et celles des citadins. Leur style hybride témoigne bien sûr des deux références à la fois, qui sont celles des villageois et les déterminent, mais s'il réalise une sorte de compromis entre elles, c'est, pour chaque villageois, sur la base de son *conflit avec chacune d'elles*. C'est ce conflit qui lui fait chercher autre chose, au-delà à la fois de l'ancien et du moderne, qui servent tous deux cette recherche, l'ancien étant non seulement la condition de l'appropriation du nouveau mais aussi un des moyens de s'en distinguer, par delà cette appropriation-là. Où on voit comment, pour les acteurs, un certain conservatisme et une certaine transformation vont politiquement de pair, contrairement à ce qu'avance toute politique qui évacue l'ancien au profit du moderne et cherche par exemple à rassembler et à diriger habitants et estivants au seul nom de leur soi-disant commune modernité.

Les politiques, dans leur parti-pris, tendent ou cherchent toujours à *gommer ces divergences*, ces déchirures sociales que les acteurs, dans leur praxis, ne cessent d'instituer culturellement et s'obligent alors eux-mêmes en permanence à dépasser politiquement. On ne peut qu'être étonné de l'horreur que semble susciter toute divergence culturelle, c'est-à-dire tout conflit social et le changement qu'il provoque, dont les politiques auraient charge de nous guérir de toute urgence, comme si nous ne cessions pas d'en opérer. C'est une façon de nier et d'empêcher l'histoire respective de chacun. Que l'on cherche à stabiliser l'histoire à la façon de la droite, c'est-à-dire en lui donnant un statut d'éternité, *plus que naturel*, définitif, qui force tous ceux qui veulent être reconnus comme humains à l'être comme nous, à se conformer à notre histoire et à se voir pour cela nivelés par l'éducation, ou à la façon de la gauche, en lui faisant rejoindre la *continuité naturelle*, en deçà de toutes les distinctions sociales, par un nivellement par la base obligeant chacun à se conformer à un autre soi-disant plus naturel, d'une façon comme de l'autre, on cherche toujours à échapper à la discontinuité culturelle qui fait l'histoire de chacun, à la divergence donc de l'autre comme à la sienne propre. Tout se passe souvent, dans la politique, comme si les acteurs ne se divisaient pas ethniquement et ne visaient pas eux-mêmes politiquement une intégration de l'autre à soi et/ou de soi à l'autre.

c) Une tentative constante d'intégration

Ces deux visées politiques sont en effet toujours concomitantes pour chacun des acteurs au moment de leur transaction, quoiqu'il y ait bien sûr à chaque fois une dominante. Elles cherchent l'une et l'autre à

6. BRACKELAIRE, Jean-Luc, Aldeão, morador ou cidadão ? Um ponto de vista antropológico sobre espaço e identidade num povoado veranista da grande Salvador (Estado da Bahia — Brasil), *Rua — Revista de Arquitetura e Urbanismo*, Salvador, 1, 1988, pp. 115-142.

contredire la prise de position implicite par laquelle chacune des parties de la convention se définit d'abord dans sa singularité, c'est-à-dire en termes de pure altérité, à la contredire en se retrouvant effectivement avec les autres dans la situation sociale en jeu. Les deux visées mettent chacune l'accent sur une des phases de cette dialectique. La première tend à positiver la singularité propre de l'acteur et à chercher, dans la négociation, l'intégration de l'autre partie à celle qu'il représente. La seconde tend à positiver ou à naturaliser le rapport social avec l'autre partie et à chercher alors à s'adapter ou encore à se conformer à elle dans le contrat. De quelque côté que l'on se trouve, les deux visées sont à l'œuvre. A l'autre de résoudre notre conflit et/ou à nous de résoudre le sien. Dans le cadre du développement, que l'on soit du côté des développeurs ou des développés, pour parler simplement, on pratique aussi bien l'exportation que l'importation du conflit, conflit qui en fait nous constitue et nous fait exister socialement. On sait évidemment, et je l'ai évoqué plus haut, quels sont dans ce cadre la tendance et le côté dominants.

Cela dit, ni l'une ni l'autre ne résolvent jamais le conflit, car il est fondateur et sans cesse relancé par le résultat politique atteint. Autrement dit, les tentatives d'intégration, dans un sens comme dans l'autre, sont toujours ratées. Pour mieux dire, les réalités sociales qu'elles parviennent tout de même à établir ne sont jamais positivées, fixées, mais toujours *fuyantes*, car elles sont fondées sur le malentendu incontournable entre les parties et débouchent sur son renouvellement. Les acteurs ne cessent en effet de diverger de ce qu'ils sont ; ils prennent immédiatement cette culture antérieure pour une nature, matière à division culturelle, à transformation sociale.

J'ai voulu exposer l'idée ou plutôt l'impression que le concept "Intégrer population et développement" était, par rapport à ceux, naturels ou naturalisateurs, de population et de développement, un "*concept repentir*". Qu'il incitait non seulement à dépasser la différence de la démographie et de l'économie en les articulant à la sociologie, mais surtout à faire passer nos préoccupations de la population aux peuples et du développement à leurs histoires, non pour négliger les premiers mais pour les articuler aux tentatives des acteurs eux-mêmes pour les structurer. Peut-être renvoie-t-il et invite-t-il alors à un autre mode de transformation sociale qui, plutôt que par exportation ou importation du conflit, consisterait à rendre à chacun la responsabilité de son propre changement et permettrait peut-être de changer ensemble.

Bibliographie

BARÉ, Jean-François, Pour une anthropologie du développement économique, *Etudes Rurales*, N° 105-106, janv.-juin 1987, pp. 267-298.

BRACKELAIRE, Jean-Luc, Aldeão, morador ou cidadão ? Um ponto de vista antropológico rebo espaço e identidade num povoado veranista da grande Salvador (Estado da Bahia-Brasil), *Rua-Revista de Arquitetura e Urbanismo*, Salvador, 1, 1988, pp. 115-142.

CASTORIADIS, Cornelius, Réflexions sur le "développement" et la "rationalité", *Esprit*, 5, mai 1976, pp. 897-920.

idem, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, pp. 131-174.

GAGNEPAIN, Jean, *Tiers-Monde ou Tiers-Etat*, séminaire inédit, 26-1-1989.

idem, *Sans culottes et ci-devants*, séminaire inédit, 2-2-1989.

idem, *Du vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. Vol II : De la personne, De la norme*, Livre et Communication, Paris 1991.

PEREIRA de QUEIROZ, Maria Isaura, Préface à LEENHAARDT, Maurice, *Do kama. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971, p. 27.

QUENTEL, Jean-Claude, *Le concept d'enfant : problèmes de genèse et d'histoire*, Thèse de doctorat d'Etat, Université de Haute Bretagne, Rennes, 1989.

idem, *Le concept d'enfant ou l'enfant, dimension de la personne*, *Anthropologiques*, 2, Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, 1989, pp. 261-272.